

تغییر آیین در دنیای معاصر

محمد مسعود سعیدی*

(تاریخ دریافت ۹۸/۰۱/۱۵، تاریخ پذیرش ۹۸/۰۷/۱۵)

چکیده

فراوان شدن گروه‌های نوپدید دینی و معنوی یکی از جلوه‌های عمومی تحولات دینی در دنیای معاصر است. اندیشمندان اجتماعی از نیمه دوم سده بیستم، تا کنون راه‌های مختلفی را برای مطالعه این تحولات پیموده‌اند. بررسی چرایی و چگونگی شکل‌گرفتن این گروه‌ها و پیوستن جوانان به این گروه‌ها از مهم‌ترین عرصه‌های پژوهش در این موضوع بوده است که در این جا تحت عنوان تغییر آیین مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است. روش مورد استفاده، تحلیل و استنتاج منطقی از پژوهش‌ها و یافته‌های مربوط به قلمرو جامعه‌شناسی دین و حوزه‌های مرتبط است. هر چند، هنوز یک مدل یا نظریه مورد قبول عموم که به طور کامل ساز و کار تغییر آیین جوانان و پیوستن ایشان به جنبش‌های دینی جدید را توضیح دهد وجود ندارد، مدل‌ها و گونه‌های تغییر آیین که در این جا مطرح می‌شوند می‌توانند خطوط اصلی و گرایش‌های اکثری را در مورد واقعیت فرایند تغییر آیین ترسیم کرده، پیش‌بینی و برنامه‌ریزی فرهنگی را مستند نمایند.

مفاهیم اصلی: گروه نوپدید دینی و معنوی، جامعه‌شناسی دین، تحلیل و استنتاج منطقی، مدل تغییر آیین، گونه تغییر آیین.

مقدمه و بیان مسأله

جامعه ایران در دهه‌های اخیر شاهد رشد محفل‌ها و گروه‌های دینی و معنوی بوده است. این گروه‌ها همانند بسیاری از گروه‌های رو به رشد دیگری که محتوای غالب‌شان ورزشی یا روان‌شناختی

m.saeedi@isca.ac.ir

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

و کسب مهارت‌های زندگی یا ذوقی و تفریحی است، یکی از اهداف‌شان را آرامش بخشیدن به انسان و کاهش رنج‌ها و شفای دردهای او اعلام می‌کنند. ولی گروه‌های دینی و معنوی جدید در فرایند جذب اعضا، به تدریج، محتواهای غیرمرسوم و نامتعارف دینی و معنوی خود را نیز بروز می‌دهند؛ از ارتباط با خدا یا موجودات یا انرژی‌های برتر سخن می‌گویند، از عشق و وصل به قدرت‌های منزه می‌آموزانند، یا دربارهٔ مبدأ هستی و مرگ و آخرت و معنای زندگی صحبت می‌کنند، گاه مدعی رسالتی جهانی هستند و راهی را برای رستگاری نهایی آدمی می‌نمایانند. در این اوضاع، به‌ویژه، جوانان زیادی - آگاهانه یا ناآگاهانه - در فرایند جذب شدن به این گروه‌ها قرار می‌گیرند و بعد از مدتی نوعی تغییر آیین را تجربه می‌کنند.

دیدگاه‌های مختلف نسبت به گروه‌های نوپدید دینی و معنوی محصول پرسش‌های متفاوتی است که دربارهٔ این موضوع مطرح می‌شود. برخی از این گونه پرسش‌ها بیشتر مربوط به قلمرو دانش‌های جامعه‌شناسی خرد و میانی، روان‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی و روانپزشکی هستند. یکی از این پرسش‌ها این است که چه افرادی جذب ایده‌ها، باورها و اعمال دین‌ها و معنویت‌های جدید می‌شوند؟ برای بسیاری از مردم درک عوامل و انگیزه‌هایی که ممکن است باعث شود برخی از جوانان، دین یا اجتماع دینی سنتی و محترم در جامعه را رها کنند تا یک ایدئولوژی غیرمتعارف و یک سبک زندگی غیرمعمول را بپذیرند دشوار است. آیا گروندگان به دین‌های جدید شخصیت خاصی دارند؟ پرسش دیگر دربارهٔ چگونگی تربیت و آموزشی است که افراد در گروه‌های دینی و معنوی جدید دریافت می‌کنند. آیا این آموزش با اجتماعی کردن یا فرهنگ‌پذیر کردن متعارف و معمولی که فرد در هر جامعه یا هر نظام تربیتی دیگر تجربه می‌کند قابل مقایسه است؟ پرسش‌های دیگر دربارهٔ چگونگی فرایندی است که برای مثال یک جوان طی آن به یک گروه نوین می‌پیوندد. آیا تصمیم‌گیری برای عضو شدن، ارادی و به انتخاب آزاد فرد است؟ یا فرد در شرایطی روان‌شناختی قرار می‌گیرد که قدرت تصمیم‌گیری مستقل و آگاهانه، به طور جدی از او سلب می‌گردد؟ آیا فشارهایی بیرونی وجود دارند که قضاوت فرد را چنان تحت تأثیر قرار می‌دهند که ورود او به دین جدید در واقع توسط ترفندی زیرکانه و یا اجباری ناآشکار صورت می‌گیرد؟

پرسش‌های مطرح‌شده در بالا با بحث از سلامت روانی افراد نیز مرتبط می‌شود؛ هم سلامت افرادی که به‌تازگی می‌خواهند زندگی در یک دین جدید را برگزینند و هم سلامت افرادی که برای مدتی عضو یکی از ادیان جدید بوده‌اند. بنابراین، در این جا می‌توانیم بحث را ذیل دو پرسش مرتبط با سلامت روانی مطرح کنیم: پرسش اول این است که آیا ادیان جدید افراد ضعیف و آسیب‌پذیر را که در حل مشکلات زندگی‌شان ناتوان هستند جذب می‌کنند؟ به سخن دیگر، آیا ورود به یک گروه دینی حاشیه‌ای نشانه‌ای از مشکلات حل‌نشدهٔ روان‌شناختی است؟ همانند پرسش از شخصیت، این پرسش نیز بیشتر جنبهٔ تبیینی دارد؛ تبیین عواملی که می‌توانند در ورود افراد به این گروه‌ها نقش داشته

باشند. پرسش دوم اما، همانند پرسش از فرایندهای آموزش و اجتماعی‌شدن، جنبه توصیفی دارد. پرسش دوم، پرسش از وجود و عدم سلامت روانی به عنوان پیامد عضویت است، یعنی پرسشی است از چگونگی تغییرات احتمالی که مردم بعد از ملحق شدن به جنبش‌های دینی و معنوی بر خود هموار می‌کنند. برای مثال، عضویت در یک گروه دینی یا معنوی جدید، چه تأثیراتی بر خوشبختی و سلامت اعضا می‌گذارد؟ آیا تغییرات ریشه‌ای در ایدئولوژی و سبک زندگی اعضا، برای پیشرفت روحی و عاطفی آن‌ها مفید است یا زیان‌بخش؟

اگر مقصودمان از تغییر آیین^۱، ورود فرد به یک گروه نوپدید دینی یا معنوی و مشارکت در آن باشد، به طوری که باورها و سبک زندگی او مطابق با آموزه‌های گروه تغییر کند، در این صورت می‌توانیم بخش مهمی از پرسش‌های سطح خرد و میانی را در این پرسش خلاصه کنیم: تغییر آیین چگونه اتفاق می‌افتد؟ جامعه‌شناسان سطح خرد، روان‌شناسان اجتماعی و روان‌پزشکان پاسخ‌های متفاوتی به پرسش‌های بالا داده‌اند.

پیشینه تحقیق

پژوهش میدانی در سطح خرد، درباره چگونگی تشکیل گروه‌های نوپدید دینی و ورود افراد به این گروه‌ها و پیامدهای مشارکت در آن‌ها، با مطالعه ویژگی‌های شخصیتی به عنوان عوامل تبیینی شروع شد. پرسش مطرح برای روان‌شناسان این بود که آیا امکان دارد ویژگی‌هایی شخصیتی و یا درون‌مایه‌هایی رفتاری را ترسیم کنیم که باعث می‌شود فرد به دنبال یک سبک زندگی کجرو برود و یا به تلاش‌های عضوگیری دین‌های جدید پاسخی مثبت دهد؟ (سالیبا، ۲۰۰۳: ۷۷-۷۸) به عنوان نمونه، هانتر در جوانانی که جذب دین‌های جدید شده‌اند این خصوصیات را توصیف کرد: گم‌گشتگی هویت، بیگانگی از اعضای خانواده، ضعف پیوندهای فرهنگی، دینی و اجتماعی، و احساس بی‌قدرتی در یک دنیای به‌ظاهر خارج از کنترل (هانتر، ۱۹۹۸: ۷۰۹). گالاتر نیز دریافت که اعضای تازه‌وارد به دین‌های جدید پیش از پذیرفتن باورها و سبک‌های زندگی حاشیه‌ای، مکرراً از درماندگی^۲ روان‌شناختی یا نوعی آسیب عمده رنج می‌برند (گالاتر، ۱۹۸۲: ۱۵۳۹). به عنوان مثالی دیگر، در یک مطالعه معلوم شد که حدود ۸۰ درصد از تازه‌واردان به آیین جدید، طی دوره دوساله پیش از تغییر آیین خود، درماندگی قابل توجهی را توصیف کرده‌اند (آلمن، ۱۹۸۹: ۱۸). بنابراین، به طور کلی بحران روانی در فرد عاملی دانسته شد که ورود افراد را به گروه‌های نوپدید دینی و معنوی تسهیل

^۱.conversion

^۲.distress

می‌کند. جای شگفتی نیست که جنبش‌های دینی و معنوی جدید را کیش‌های بحران^۱ نیز نامیده‌اند (بار، ۱۹۷۱: ۳-۲۷).

در بحران‌های زندگی، فرد آمادگی بیشتری دارد تا به پیامی نوگرا و به وعده‌رهایی از موقعیتی مشکل‌ساز که ورای کنترل او است گوش فرا دهد. اما این که این بحران چیست و چه مؤلفه‌هایی دارد، گرچه به صورت‌های مختلف بیان شده است و به نمونه‌هایی از آن در بالا اشاره شد، مهم‌ترین عناصر مورد تأکید متخصصان به طور خلاصه عبارت است از (۱) محرومیت از برآورده شدن نیازهای اساسی، (۲) احساس بیگانگی و عدم تعلق به خانواده یا جامعه، (۳) ظهور گرایش‌های جدید و نامتعارف دینی در انسان امروزی، و (۴) احساس فقدان هویت در جهان به‌سرعت متغیر (سالیبا ۲۰۰۳: ۷۹-۹۰).

به‌تدریج، روشن شد که تبیین ورود افراد به گروه‌های نوپدید دینی، بر اساس مراجعه به ویژگی‌های روان‌شناختی نظیر بحران‌های روانی یادشده هر چند بی‌فایده نیست، دست‌کم به دو دلیل نابسند است: (۱) با توجه به این که بحران‌های روانی، باید در جامعه به حدی از عمومیت برسد تا گروه یا جنبش شکل گیرد، در مورد تمام آن‌ها، جای این پرسش وجود دارد که چنین ویژگی‌هایی در چه بستر و زمینه اجتماعی رواج می‌یابند. بنابراین، مطالعات سطح خرد نیازمند مطالعاتی در سطح کلان‌تر برای بررسی شرایط اجتماعی-فرهنگی جوامع است. (۲) این در صورتی است که حصول بحران روانی و شیوع آن را برای تشکیل گروه‌های دینی و مشارکت در آن‌ها کافی بدانیم. در حالی که مطالعات بعدی نشان داد بحران‌های روانی را که به عنوان عوامل تبیینی شمرده‌اند، می‌توان به جوانان بسیار زیادی نسبت داد که فعالیت دین‌های جدید، آن‌ها را نه تنها جذب نمی‌کند بلکه منجر می‌کند؛ این‌ها کسانی هستند که با موفقیت از عهده مشکلات شخصی خود برمی‌آیند و با شرایط جدید به طریق دیگری، غیر از رها کردن میراث دینی یا فرهنگی خویش سازگار می‌شوند. بحران‌های روانی، فرد را برای عضو شدن و مشارکت مستعد می‌کند ولی از او سلب اختیار نمی‌کند. روش‌های عضوگیری روی کسانی که در زندگی سر و سامان یافته‌اند و در سنت‌های دینی و خط‌مشی‌های شغلی خاص خود، احساس امنیت، رضایت و کامروایی می‌کنند تأثیر اندکی دارد (برای مثال: کلارک، ۱۹۹۲: ۵۰-۵۶). در مطالعات جدیدتر، عضوگیری برای یک آرمان دینی، در واقع، فرایندی پیچیده است و مردمی که به یک دین جدید آیین‌شان را تغییر می‌دهند، حتی گاهی با عنوان جستجوگران^۲ توصیف شده‌اند (بالچ و تیلر، ۱۹۸۰). اکنون مطالعات سطح خرد و میانی در غرب درباره تحولات دینی، بر فرایندها تأکید می‌کنند. مهم‌ترین این‌ها، فرایند تغییرآیین است که یافته‌های علمی آن معرفی خواهد شد.

^۱. crisis cults

^۲. seekers

اما در ایران، پژوهش دربارهٔ تحولات جدید دینی هنوز در آغاز راه است. به طور کلی، مطالعات داخلی دربارهٔ گروه‌های نوپدید دینی را می‌توان به شش دسته تقسیم کرد: ۱- مطالعات کتابخانه‌ای دربارهٔ محتوای فکری و سبک عملی برخی از گروه‌های نوپدید دینی (برای مثال: کاظم‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۷۷-۲۱۴)، ۲- مطالعات کتابخانه‌ای برای تبیین نظری و شناسایی عوامل کلان رشد گروه‌های جدید دینی (برای مثال: کیانی، ۱۳۹۱: ۶۱-۸۸)، ۳- پژوهش‌های آماری همبستگی بین بعضی از زمینه‌های اجتماعی سطح میانی و گرایش به برخی از معنویت‌های نوپدید (برای مثال: هزارجریبی و فراهانی، ۱۳۹۴: ۷-۳۴)، ۴- پژوهش‌های کیفی در سطح خرد به منظور شناسایی عوامل و زمینه‌های گرایش به ادیان یا معنویت‌های جدید (برای مثال: رضانی و طالبی، ۱۳۹۶: ۱۸۹-۲۳۴) و ۵- مطالعهٔ کتابخانه‌ای یا میدانی روش‌های به‌کار گرفته‌شده توسط گروه‌های نوظهور به منظور تبلیغ یا عضوگیری (برای مثال: شاه‌حسینی، ۱۳۹۳: ۳۷-۵۴؛ یکتا و دیگران، ۱۳۹۷: ۶۹-۱۰۱). هیچ کدام از پنج دسته تحقیق مذکور به فرایندهای مربوط به تغییرآیین نمی‌پردازند. از پژوهش‌های دستهٔ پنجم، در نوع میدانی آن، به شیوهٔ تبلیغ یا عضوگیری گروه‌ها، یعنی فقط به بخش کوچکی از کنش‌های مربوط به تغییرآیین، پرداخته شده است.

کرمی‌پور پژوهشی را دربارهٔ فرایند تغییرآیین انجام داده است. البته این تغییرآیین در گروه‌های نوپدید دینی نیست، بلکه تغییری از مسیحیت به اسلام است. به علاوه، کرمی‌پور در واقع، چرایی و چگونگی تغییرآیین را از میدان استنباط نمی‌کند بلکه یکی از الگوهای تغییرآیین (مدل هفت مرحله‌ای رامبو) را در مورد ۳۰ نفر از نومسلم‌انان به‌کار می‌بندد. آن چه اتفاق می‌افتد این است که موردها مدل رامبو را تشریح می‌کنند و مفاهیم و قضایای انتزاعی آن را عملیاتی می‌کنند؛ کاری شبیه آزمون نظریه^۱ (کرمی‌پور، ۱۳۸۹: ۸۵-۱۱۴).

جابران و دیگران ضمن پژوهشی دربارهٔ یک گروه از معنویت‌های نوپدید در شهر تبریز، روش کیفی نظریه‌پردازی داده‌بنیاد^۲ (پهنه‌محور در تعبیر ایشان) را در مصاحبه با ۱۴ نفر به‌کار برده‌اند. ایشان به مدلی رسیده‌اند که دو مقولهٔ مرکزی دارد و خلاصهٔ آن این است: علل و مجموعه‌ای از شرایط زمینه‌ای (علی و مداخله‌گر) موجب احساس دردمندی در فرد می‌شوند. او برای رفع این احساس اقداماتی انجام می‌دهد که غالباً به نتیجهٔ مطلوب نمی‌رسد. این جا است که مقولهٔ مرکزی دوم، یعنی احساس دردمندی به علاوهٔ درماندگی در او به‌وجود می‌آید. در این وضعیت فرد تحت

^۱ کرمی‌پور از این فرایند به «تغییرکیش» تعبیر می‌کند. اشکال اساسی کار او این است که گمان می‌کند از نظریهٔ داده‌بنیاد (نظریهٔ بازکاوی در تعبیر ایشان) در کار خود بهره برده است، حال آن که در رویکرد نظریهٔ داده‌بنیاد، نظریه از میدان و داده‌ها استخراج و پردازش می‌شود نه این که همانند کاربست الگو یا آزمون نظریه از نوشته‌های نظری پیشین عاریه گرفته شود.

^۲ grounded theory

شرایط دیگری که بخشی از آن به تجربیات خود فرد و فرهنگ دینی حاکم بر او، و بخش دیگری نیز به عملکرد گروه مربوط می‌شود به گروه و آیین جدید می‌پیوندد (جابرین و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۱۹-۱۵۰). سعیدی نیز در پژوهشی که در سال‌های ۹۴-۹۵ درباره گروه عرفان حلقه انجام داده است، به روش نظریه‌پردازی داده‌بنیاد، شرایطی را به عنوان شرایط مداخله‌گر و شرایط علی برای ورود فرد به گروه استنباط می‌کند. آنگاه فرایند تغییر آیین را با عنوان «فرایند جابه‌جایی نسبی» در سه مرحله اصلی اعتمادسازی، القای آموزه‌های نظری و مداومت بر تمرینات و گزارش دوستان توضیح می‌دهد که فرد تازه‌وارد را به مشارکت جدی در آیین جدید و حصول پیامدها می‌رساند (سعیدی، ۱۳۹۶). بنابراین، پژوهش داخلی درباره فرایند تغییر آیین به‌غایت اندک است.

روش تحقیق

در این جا هدف، انجام پژوهش میدانی نیست و به کاربرد روش‌های خاص و مصطلح در جامعه‌شناسی نیازی نداریم. در این مقاله تلاش شده است تا با استفاده از روش تحلیل تحقیقات و مطالعات صورت‌گرفته و استنتاج منطقی از یافته‌ها و دانش فراهم‌شده در قلمرو جامعه‌شناسی دین و حوزه‌های مرتبط، چگونگی و چرایی فرایند تغییر آیین و فرایندهای مرتبط با آن معرفی شود. این روش همانند فراتحلیل و نیز همانند تحلیل ثانوی اختصاصی به جامعه‌شناسی ندارد و ملاک اعتبار آن توافق داوران در تحلیل و استنتاجات انجام‌شده می‌باشد. مقصود از تحلیل و استنتاج منطقی انجام دادن چهار فعالیت است: (۱) آزمون ذهنی (نه تجربی) میزان ارتباط و اهمیت یافته‌های علمی موجود برای فهم فرایندهای تغییر آیین در ایران. محقق تلاش کرده تا با استفاده از تجربه‌ای که از تحقیق میدانی درباره دو گروه از گروه‌های نوپدید در ایران داشته است (سعیدی، ۱۳۹۶؛ ۱۳۹۷)، مطالعاتی را گزینش کند که به شناخت فرایند تغییر آیین در این جامعه کمک می‌کند. (۲) توضیح روشن یافته‌ها و نظرات و تشریح روابط علمی و منطقی بین آن‌ها و خلاصه کردن، طبقه‌بندی و دادن نظم منطقی به مطالب طولانی و پراکنده. (۳) در موارد متعددی که امکان مقایسه وجود داشته است، مقایسه یافته‌های حاصل‌شده از پژوهش‌های خارجی با نمونه‌ای از مطالعات داخلی که خود محقق مجری آن بوده است. (۴) در برخی موارد که ضرورت داشته و شرایط آن نیز موجود بوده است، ارزیابی و نقد علمی (عقلانی-تجربی) نظرات.

تغییر آیین چگونه اتفاق می‌افتد؟

همان طور که گفته شد، اکنون مطالعات اجتماعی، بیشتر بر فرایندهای مربوط به تحول دینی تمرکز می‌کنند. چگونگی جذب شدن فرد به یک گروه دینی جدید و مشارکت همدلانه او در باورها

و رفتارهای آن، یعنی فرایند تغییرآیین، بیشتر از همه مورد توجه قرار دارد. در این مقاله، پیش از بررسی تغییرآیین، فرایند شکل‌گیری خود گروه‌ها نیز به اختصار معرفی و بررسی می‌شود.

فرایند شکل‌گیری گروه‌های نوپدید دینی

بینبریج و استارک با ترکیب حجم قابل توجهی از داده‌های قوم‌نگارانه که درباره شکل‌گیری این گروه‌ها (در بیان ایشان، کیش‌ها) فراهم شده است، تلاش می‌کنند نشان دهند که در این داده‌ها سه مدل اساسی برای چگونگی به وجود آمدن و عمومی شدن ایده‌های دینی جدید قابل تشخیص است: مدل آسیب‌شناسی، مدل کارآفرین و مدل تحول خرده‌فرهنگ (بینبریج و استارک، ۲۰۰۳: ۵۹-۷۰؛ استارک و بینبریج، ۱۹۷۹: ۱۱۷-۱۳۱). مفهوم‌پردازی بینبریج و استارک از فرایند ظهور کیش بر رویکرد کلی ایشان به دین مبتنی است. بر حسب نظر ایشان، عملکرد انسانی را جست‌وجوی پاداش‌ها و اجتناب از هزینه‌ها هدایت می‌کند. پاداش‌ها، یعنی چیزهایی که انسان‌ها برای به دست آوردنشان هزینه می‌کنند اغلب فقط از طریق انسان‌های دیگر به دست می‌آیند، بنابراین، انسان‌ها مجبورند روابط مبادله‌ای داشته باشند. ایشان در مواجهه شدن با پاداش‌هایی که خیلی کمیاب‌اند یا اصلاً در دسترس نیستند، جبران‌کننده^۱ها را ایجاد و مبادله می‌کنند. جبران‌کننده مجموعه‌ای از باورها و دستورالعمل‌ها است که جانشین دست‌یابی فوری به پاداش مطلوب می‌شود. جبران‌کننده‌ها دستیابی به پاداش مطلوب را در آینده‌ای دور یا در بستر غیرقابل تحقیق دیگری مسلم فرض می‌کنند. از نظر بینبریج و استارک جنبش‌های جدید دینی و معنوی یا به اصطلاح قدیمی‌تر کیش، اقداماتی اجتماعی هستند که در درجه اول به تولید و مبادله جبران‌کننده‌های بدیع، نامتعارف و عامی می‌پردازند که بر پنداشت‌های ماوراءطبیعی استوارند (بینبریج و استارک ۲۰۰۳: ۶۰).

در مدل آسیب‌شناسی روانی، نوآوری دینی و ظهور کیش، نتیجه آسیب روانی فردی است که بیان اجتماعی موفق می‌یابد. کیش‌ها واکنش‌های فرهنگی نوینی به بحران‌های شخصی و اجتماعی هستند و توسط کسانی ابداع می‌شوند که به انواع خاصی از بیماری روانی مبتلا هستند. این افراد نوعاً ضمن رجعت‌های (عود بیماری) روان‌پزشانه به تصورات بدیع خود نائل می‌شوند. ضمن چنین رجعتی، فرد بسته جدیدی از جبران‌کننده‌ها را برای برآوردن نیازهای خودش ابداع می‌کند. بیماری فرد او را به تصورات بدیع خود متعهد می‌کند؛ یا به این علت که توهمات او به نظر می‌رسد حقیقت آن‌ها را اثبات می‌کند و یا به این علت که نیازهای او ارضای فوری طلب می‌کند. بعد از این مرحله، اگر در جامعه شماری از اشخاص دیگر مبتلا به مشکلاتی باشند مشابه مشکلاتی که فرد بیمار در آغاز با آن‌ها مواجه بود و بنابراین، محتمل باشد که به راه حل او پاسخ مثبت دهند، بسیار محتمل

¹compensator

است که این فرد در شکل دادن به یک کیش مرتبط با تصوراتش موفق گردد. اگر کیش در جذب شماری از پیروان موفق شود، فرد مؤسس دست کم به درمان جزئی بیماری‌اش نائل می‌شود؛ به این علت که جبران‌کننده‌های خودساخته‌اش از طریق پیروی اشخاص دیگر توجیه می‌شود و به این علت که او اکنون پاداش‌هایی حقیقی از پیروانش دریافت می‌کند. به این مدل ایراداتی گرفته شده است که پاسخ‌های درخوری دریافت کرده‌اند، ولی ظاهراً این ایراد هنوز به استارک و بینبریچ وارد است که اکثریت بزرگی از بیماران روانی آیین جدیدی را پایه‌گذاری نمی‌کنند (همان: ۶۰-۶۳).

مدل کارآفرین برای توضیح ابداع کیش به اندازه مدل آسیب‌شناسی روانی توجه جامعه‌شناسان را به خود جلب نکرده است. با این حال، متخصصان اجتماعی برای چند دهه است که متوجه شده‌اند مدل آسیب‌شناسی روانی نمی‌تواند همه پدیده‌های مربوط گروه‌های نوپدید دینی را تبیین کند. البته، دشوار است اثبات کنیم هر بنیان‌گذار مفروضی به لحاظ روان‌شناختی بهنجار است، ولی در بسیاری از موارد، حتی شرح‌حال‌های نسبتاً طولانی نمی‌توانند شواهد قابل‌ملاحظه‌ای از آسیب‌شناسی را آشکار کنند. در حالی که مدل آسیب‌شناسی روانی بر بنیان‌گذارانی تمرکز می‌کند که نظام‌های جبران‌کننده را در ابتدا برای استفاده خودشان ابداع می‌کنند، مدل کارآفرین یادآور می‌شود که بنیان‌گذاران گروه‌های نوپدید دینی و معنوی ممکن است نظام‌های جبران‌کننده جدید را عمدتاً به منظور مبادله آن‌ها با پاداش‌های بزرگ بیرونی (همان: ۶۳). رازآلودگی که بسیاری از این سازمان‌ها را فرامی‌گیرد، مانع از گزارش آمارهای مالی کنونی می‌گردد، ولی آمار اندکی که برخی از منابع فاش کرده‌اند، درآمدها و امکانات قابل‌توجهی را نشان می‌دهد (برای مثال: دُرمَن، ۱۹۵۸؛ کوپر، ۱۹۷۱؛ بینبریچ، ۱۹۷۸). پژوهش درباره برخی از گروه‌های داخلی نیز وجود منافع قابل توجه مالی برای مربیان کلاس‌ها را نشان می‌دهد، هر چند ایشان اصرار داشتند بر این که درآمدهای حاصل‌شده را صرف امور عام‌المنفعه می‌کنند (سعیدی، ۱۳۹۶: ۶۷-۶۹). برخی از پژوهش‌ها نشان داده است که بنیان‌گذاران موفق علاوه بر منافع مادی آشکار، پاداش‌های دیگری نیز مانند ستایش، قدرت و سرگرمی دریافت کرده‌اند. حتی، تعدادی از رهبران کیش از دسترسی جنسی تقریباً نامحدود به پیروان جذاب خود برخوردار بوده‌اند (برای مثال: آرمانت، ۱۹۶۱؛ کاردن، ۱۹۶۹).

در حالی که مدل‌های آسیب‌شناسی روانی و کارآفرین بر نقش نوآور فردی تکیه می‌کنند، مدل تحول خرده‌فرهنگ بر فرایندهای برهم‌کنش گروهی تأکید دارد. بر طبق این مدل، کیش‌ها ممکن است بدون وجود رهبران مقتدر پدید آیند و تحولات فرهنگی ریشه‌ای ممکن است از طریق شمار زیادی گام‌های کوچک تحقق یابند. در این دیدگاه، کیش‌ها نتیجه تلاش‌های جمعی منحرف‌شده یا شکست‌خورده برای به‌دست آوردن پاداش‌های کمیاب یا نایاب می‌باشند. تحول، زمانی آغاز می‌شود که گروهی از اشخاص خود را برای دستیابی به پاداش‌هایی معین متعهد می‌کنند. اعضای گروه در همکاری برای به‌دست آوردن این پاداش‌ها، مبادله پاداش‌های دیگر مانند عواطف را نیز آغاز

می‌کنند. همچنان که اعضا ناتوانی در رسیدن به اهداف اولیه خود را روز به روز بیشتر تجربه می‌کنند، به تدریج، جبران‌کننده‌هایی را نیز تولید و مبادله می‌نمایند. اگر مبادله درون‌گروهی پاداش‌ها و جبران‌کننده‌ها به قدر کافی شدت یابد، گروه نسبتاً از جامعه منفک خواهد شد. زمانی که کیش در حال تحول، تا اندازه‌ای از کنترل بیرونی منفک می‌شود، خرده‌فرهنگ نوینی را بنیان می‌گذارد که در یک گروه اجتماعی متفاوت تجسم پیدا کرده است (بینبریج و استارک، ۲۰۰۳: ۶۶-۶۷).

البته، از گزارش‌های متفاوتی که بینبریج و استارک می‌آورند، معلوم می‌شود که مدل‌های سه‌گانه بالا اجمالاً دارای شواهد تجربی موافق و مخالف هستند و این نشان می‌دهد که گروه‌های دینی جدید، ویژگی‌های درونی و محیطی متفاوتی دارند و برای چگونگی شکل گرفتن آن‌ها نمی‌توان فقط یک مدل واحد را پیشنهاد کرد.

فرایند تغییرآیین

«تغییرآیین دادن و گرویدن به جنبش‌های دینی جدید»^۱، یکی از اقسام تغییرآیین است که سابقه تاریخی کم‌تری دارد و برای مثال، با گذار سنتی^۲ از یک دین قدیمی به دین قدیمی دیگر تفاوت دارد. همچنین، امروزه محققان به تغییرآیین ناگهانی که به‌ندرت و در دوره‌ای از آشوب هیجانی، منفعلانه اتفاق می‌افتد، کم‌تر علاقه نشان می‌دهند. محققان معاصر تغییرآیین‌های جدید را معمولاً فرایندهایی تدریجی می‌بینند که طی گذشت مراحل رخ می‌دهند (برای مثال: اسپیلکا و دیگران، ۱۹۸۵: ۱۹۹؛ رامبو، ۱۹۸۹: ۴۷-۶۳ و ۱۹۹۹: ۲۳-۳۴؛ سالیبا، ۲۰۱۹: ۴۰؛ پالتزبان، ۱۹۹۹: ۱۰۵۲-۱۰۵۳).

مدل‌های تغییرآیین

دو الگوی اصلی تغییرآیین بر مطالعات معاصر تسلط داشته است (سالیبا، ۲۰۱۹: ۵۳۱ و ۲۰۰۳: ۱۰۴-۱۰۵، ۱۰۹؛ اگلتن، ۱۹۹۹: ۲۶۳-۲۷۷؛ داوسن، ۱۹۹۹: ۲۸۷-۳۱۴). یک الگو بر نقش فعال و مستقل فرد که مسئولانه خود را به یک دین جدید متعهد می‌کند، تأکید می‌نماید و الگوی دیگر فرد را بازیگر نقش منفعل، وابسته و منفی یک قربانی می‌بیند که در مقابل ترفندهای دقیقاً طراحی‌شده عضوگیری که متعهد شدنش را می‌طلبد، سر فرود می‌آورد. در نظریه‌های کنش‌گرا^۳، شخصی که آیینش را تغییر می‌دهد فردی است که در جست‌وجوی یک دیدگاه ایمانی جدید می‌باشد یا با یک

^۱. affiliation

^۲. traditional transition

^۳. activist

گروه دینی و معنوی جدید مواجه می‌شود و در این وضعیت، انتخابی آگاهانه و آزاد انجام می‌دهد، اگر چه ممکن است عواملی روان‌شناختی و اجتماعی وجود داشته باشد که بر تصمیم نهایی او تأثیر بگذارد. اما در نظریه‌های کنش‌پذیر^۱، شخصی که آیینش را تغییر می‌دهد، دین جدید را آزادانه انتخاب نمی‌کند بلکه وادار به پذیرش آن می‌گردد و سپس به شکل یک هوادار عادی قالب‌گیری می‌شود. او جهت‌گیری دینی خود را با شیوه‌ای اندیشمندانه و ارزیابانه تغییر نمی‌دهد بلکه برای پذیرش یک سبک زندگی و نظام ارزشی فراگیر مغزشویی^۲ می‌شود.

برای درک بهتر تمایز بین تغییر آیین کنش‌گرا و کنش‌پذیر توجه به این نکته لازم است که عضویت و یا تعهد در یک سازمان دینی ضرورتاً الزام نمی‌کند که هوادار سازمان هر چیزی را درباره دین و ایمان جدید بداند. یک تغییر آیین کنش‌گرایانه و ارادی، شخص را ملزم نمی‌کند که از همه دلالت‌ها و پیامدهایی که از عضویت نتیجه می‌شود و از همه مشکلاتی که ممکن است سرانجام، تعهدی در پی داشته باشد، آگاهی کامل حاصل نماید. این محدودیت‌ها خود به خود باعث نمی‌شود تصمیم فرد برای مشارکت جستن در یک دین جدید، شتابزده، نابخردانه یا اجباری محسوب شود. مردمی که تصمیمات مهمی می‌گیرند (نظیر ازدواج کردن و تغییر دادن حرفه) که بر زندگی ایشان تأثیرگذار است، معمولاً همه پیامدهای ممکن رفتار خود را پیش‌بینی یا بررسی نمی‌کنند. با وجود این، ایشان کنشگرانی آزاد هستند و نسبت به اعمال خود مسئول محسوب می‌شوند؛ اگر چه بعدها مجبور به اعتراف شوند که اشتباه کرده بودند و باید پیامدهای ناخوشایند خطاهایشان را تحمل کنند.

الگوی کنش‌پذیر با عنوان مشهور شستشوی مغزی که از آن تحت عناوینی نظیر متقاعدسازی اجباری یا اصلاح اندیشه نیز یاد می‌شود، همگانی‌ترین برداشت مردم از چگونگی پیوستن یک جوان به یک جنبش دینی جدید است. مارگارت ت. سینگر، روان‌شناس و مشهورترین مبلغ و شارح نظریه شستشوی مغزی در خصوص جنبش‌های دینی جدید است (سینگر، ۱۹۷۹). با وجود تلاش‌هایی که برای اصلاح و پالایش نظریه مغزشویی انجام شده است، این نظریه در اساس تغییر چندانی نکرده است (برای مثال: زبلاکی، ۱۹۹۹: ۲۸۷-۳۱۰). این نظریه، دارای مشکلات مفهومی و تجربی متعدد است و اکنون در اجتماع علمی مقبولیتی کامل ندارد. البته، مقصود این نیست که دست‌کاری‌های روان‌شناسانه اصلاً در هیچ گروه دینی جدید به کار گرفته نمی‌شود^۳، بلکه مقصود این است که انفعال و پذیرش محض، دست‌کم نسبت به بخش قابل توجهی از نوکیشان با شواهد تجربی ناسازگار است. پژوهش‌ها در این باره مفصل است (برای مثال: سالیبا، ۱۹۹۰؛ ریچاردسن، ۲۰۱۷: ۲۱۷-۲۲۷؛ کلارک، ۲۰۰۶: ۵۷-۶۷) و باید در مقاله جداگانه‌ای بررسی شود.

^۱ passive

^۲ brainwashed

^۳ برای نمونه، ر.ک: محمدمسعود سعیدی؛ عرفان در گرو حلقه‌ها.

اما مدل پرداخته‌شده بر مبنای الگوی کنش‌گرا، مدل رانش^۱ نام دارد. مطابق آن، مردم به درون دین‌های جدید نمی‌جهند، بلکه به درون این گروه‌ها رانده می‌شوند. به‌طور کلی، مدل رانش به جهت دامنه وسیع کاربرد آن، بلکه به جهت موارد مختلف آزمون آن، تفصیلات متعددی یافته است. برای مثال، رامبو مدلی هفت مرحله‌ای را برای توضیح تغییرآیین ارائه داد (رامبو، ۱۹۹۳: ۲۰-۲۱) و داونتن یکی از پرجزئیات‌ترین تفصیلات درباره مدل رانش را بر پایه مصاحبه‌های فشرده پروراند که به اجتماعی‌شدن درون دین جدید اذعان می‌کند و مشارکت فعال و آگاهانه تازه‌واردان را در بازپروری خودشان به حساب می‌آورد (داونتن، ۱۹۸۰: ۳۹۲-۳۹۳). بیشتر این یافته‌ها از تلاش‌هایی ریشه گرفته که برای به‌کار بردن و انتقاد کردن از مدل تأثیرگذار لافلند و استارک انجام شده است. لافلند و استارک با مشاهده میدانی و گردآوری شرح حال اعضای یک کیش، گونه‌ای از مدل رانش را صورت‌بندی کردند. این مدل قید می‌کند که اشخاص برای تغییرآیین و گرویدن به کیش می‌باید (۱) تنش‌هایی بادوام و به‌شدت احساس‌شده در زندگی را تجربه کنند؛ (۲) آن هم تجربه‌ای درون یک چشم‌انداز دینی برای حل مسأله (نه چشم‌اندازی روان‌پزشکانه یا سیاسی برای آن)، (۳) که موجب شود ایشان درباره خودشان به عنوان یک جست‌وجوگر^۲ دینی بیاندیشند. پس از تحقق مناسب این سه شرط زمینه‌ساز^۳ (آماده‌کننده)، اشخاص باید (۴) با کیش موردنظر در یک نقطه عطف در زندگی‌شان (برای مثال، ناکامی از مدرسه یا تجربه یک طلاق) مواجه شوند، (۵) با یک یا چند عضو از اعضای کیش، پیوندی عاطفی برقرار کنند، (۶) دل‌بستگی‌های برون‌کیشی را کاهش دهند یا از بین ببرند و (۷) در معرض تعاملات شدید با تازه‌واردان دیگر قرار بگیرند. با کامل شدن این چهار پیشامد وابسته به موقعیت^۴ که بعد از شرایط زمینه‌ساز بیان شد، شخص نوکیش به یک عضو قابل‌استقرار^۵ کیش تبدیل می‌شود (لافلند و استارک، ۱۹۶۵: ۸۶۳-۸۷۴).

داوسن با آوردن شواهد متعدد نشان می‌دهد مدل لافلند و استارک طی سال‌های متممادی بارها در زمینه‌های متفاوت به طور تجربی آزمون شده و نتایج ناهمگونی داشته است (داوسن، ۲۰۰۳: ۱۱۸-۱۱۹). سعیدی نیز در مطالعه عرفان حلقه به‌روش مصاحبه و نظریه‌پردازی داده‌بنیاد (نه آزمون نظریه لافلند و استارک) به مدلی می‌رسد که از برخی جهات به مدل ایشان شبیه و از برخی جهات دیگر متفاوت است.

^۱. drift

^۲. seeker

^۳. predisposing conditions

^۴. situational contingencies

^۵. deployable agent

مدل سعیدی، شرط اول در مدل لافلند و استارک را با عنوان «حال بد پایدار» بیان می‌کند. شرط دوم لافلند و استارک، مشابه شرط مداخله‌گر «زمینه شخصی دینی» در مدل سعیدی است، ولی در مدل سعیدی این شرط، شرط سوم جست‌وجوگری دینی را به دنبال ندارد بلکه بستری را فراهم می‌کند که فرد در مواجهه با یک گروه دینی آن را پس نزند، به آن امید پیدا کند و حاضر باشد آن را بیازماید. بنابراین، جست‌وجوگری دینی در مدل سعیدی شرط نیست. به جای آن، شرط علی‌کلی‌تر «تأمیدی و امید» در مدل سعیدی بیانگر این است که فرد به انگیزه آرامش و رفع حال بد پایدارش، دست به جست‌وجو می‌زند و بعد از ناامید شدن از راه‌هایی که می‌شناسد و مطابق شئون خود می‌داند (دینی یا غیردینی)، با حصول شرایط دیگر، به آزمودن گروه دینی جدیدی که به آن امید پیدا کرده است اقدام می‌کند. شرط چهارم لافلند و استارک (نقطه عطف)، در مدل سعیدی شرط نیست، زیرا معمولاً فقط جست‌وجوگری تدریجی و آزمودن پیوسته راه‌حل‌های مختلف برای رهایی از حال بد پایدار مهم است، نه وجود نقطه عطفی خاص. ولی شرط پنجم مدل لافلند و استارک، در شرایط مداخله‌گر مدل سعیدی تحت عنوان «اعتماد به دوستان» وجود دارد. فرایند تغییرآیین در مدل سعیدی بعد از ورود فرد به گروه، با عنوان «فرایند جابجایی نسبی»، مطرح می‌شود و شامل مراحل «اعتمادسازی»، «القای آموزه‌های نظری» و «مداومت» است. در مدل سعیدی، در مرحله اعتمادسازی از فرایند جابه‌جایی نسبی، تحت عنوان «ایجاد روابط صمیمی» چیزی شبیه شرط ششم لافلند و استارک، مطرح می‌شود با این تفاوت که تأکید بر تشدید روابط درونی است، نه تضعیف روابط بیرونی، و بالاخره؛ اهمیت تعاملات فشرده (شرط هفتم لافلند و استارک)، در این جا نیز مورد تأکید قرار گرفته است و علاوه بر آن، تحت عناوین «مداومت بر تمرینات عملی» و «مداومت بر گزارش دوستان» نوع این تعاملات و تأثیری که بر تکمیل فرایند جابه‌جایی و تغییرآیین دارد نیز بیان شده است. تفاوت دیگر مدل پیشنهادی در این جا این است که بخشی از مدل، پیامدهای فرایندی است که در پیوستن فرد به گروه اتفاق می‌افتد (سعیدی، ۱۳۹۶: ۵۷-۱۰۵).

این گونه ناهمخوانی‌ها را می‌توان به روش‌های مختلف توجیه کرد، ولی کاکس و دستیارانش معتقدند این نتایج واگرا دلالت می‌کند که گام‌های خلاصه‌شده توسط لافلند و استارک یک مدل یک‌پارچه و جامع از فرایند تغییرآیین را ارائه نمی‌دهد، بلکه یک بیان نسبتاً کافی از برخی از شرایط کلیدی تغییرآیین است- با فهم این که این شرایط ممکن است آزادانه تغییر کنند و اهمیت آن‌ها ممکن است برای دین‌های مختلف و در اوضاع مختلف متفاوت باشد (کاکس، ۱۹۹۱: ۲۲۷-۲۴۰).

داوسن با بررسی تحقیقاتی که مدل لافلند و استارک الهام‌بخش آن‌ها بوده است، اظهار می‌کند که این تحقیقات برخی از شرایط کلیدی تغییرآیین در مدل لافلند و استارک را بدون هیچ اختلافی تأیید می‌کنند و ذهن محقق را به برخی از علل تغییر احتمالی این شرایط هدایت می‌نمایند. او تعمیم‌های هفت‌گانه‌ای ارائه می‌کند که به طور تقریبی، به ترتیب میزان حمایت تجربی که وجود

دارد آمادگی خردساختاری^۱ مردم را برای مشارکت در جنبش‌های دینی و معنوی جدید، مشروط می‌کند:

(۱) عضوگیری در جنبش‌های دینی جدید در درجه اول از طریق شبکه‌های اجتماعی و روابط بین‌شخصی از پیش موجود اتفاق می‌افتد.

(۲) پیوندهای عاطفی با اعضای گروه در هدایت کردن افراد به درگیری عمیق‌تر در گروه نقشی حیاتی دارند.

(۳) تعاملات فشرده اشخاص تازه‌وارد با سایر اعضای گروه برای یک تغییرآیین موفقیت‌آمیز و حفظ اعضای جدید، عاملی محوری می‌باشد.

داوسن می‌گوید درباره سه نکته بالا، اختلاف نظر کمی در نوشته‌های مربوط به چشم می‌خورد (داوسن، ۲۰۰۳: ۱۱۸-۱۲۰). همان طور که اشاره شد، این سه نکته در مطالعه عرفان حلقه در ایران نیز کاملاً مشهود بود (سعیدی، ۱۳۹۶: ۶۶، ۷۰-۷۱، ۹۴). سایر یافته‌ها، موضوع تنوع آراء و مشاجرات بیشتری هستند. با این حال، فراوانی انطباق آن‌ها با گروه‌ها و موقعیت‌های معین هنوز کاملاً

قابل ملاحظه و معنادار است:

(۴) پیوستن و اشتغال به گروه‌های نوپدید دینی و معنوی با داشتن پیوندهای اجتماعی برون‌کیشی کم‌تر و ضعیف‌تر همبستگی بالایی دارد. بخشی از علت فراوانی زیاد مشارکت نوجوانان و جوانان در جنبش‌های دینی جدید این است که این بخش از جمعیت به طور نسبی از الزامات و تعهدات اجتماعی و اقتصادی آزاد است.

(۵) پیوستن به گروه‌های نوپدید دینی با شرکت در صف‌بندی‌های دینی و ایدئولوژیک کم‌تر و ضعیف‌تر همبستگی قوی دارد.

البته همان طور که گذشت، لافلند و استارک بر خلاف این تعمیم، معتقدند اشخاص تازه‌وارد به جنبش‌های دینی جدید احتمالاً در اتخاذ یک چشم‌انداز دینی برای حل مسأله از پیش اجتماعی شده‌اند. داوسن می‌گوید امروزه اکثر پژوهشگران به این نظر ایشان (لزوم چشم‌انداز دینی برای حل مسأله) کم‌تر بها می‌دهند (داوسن، ۲۰۰۳: ۱۲۰). در واقع، برخی از محققان نشان می‌دهند که در بسیاری از موارد، به نظر می‌رسد فقدان سابقه آموزش و پرورش و زندگی خانوادگی دینی، جوانان را برای تبیین‌های معنوی جایگزین نسبت به جهان و تنگناهایش آماده‌تر می‌سازد (برای مثال: استارک و بینبریج، ۱۹۸۵؛ اسناو و فیلیپس، ۱۹۸۰). ولی چنانچه پیشتر اشاره شد، در مدل سعیدی، داشتن زمینه شخصی دینی (البته، نه اتخاذ چشم‌انداز دینی و جست‌وجوی دینی) یکی از شرایط

¹ microstructural

زمینه‌ای و مداخله‌گر است. شاید این تفاوت به شرایط خاص اجتماعی در جامعه ایران برمی‌گردد که به جهت نارسایی‌های سیاسی، کارایی دین (قرائت دینی مرسوم) برای حل مشکلات انسانی مورد تردید قرار گرفته است و بنابراین، اگر زمینه دینی در فرد اصلاً وجود نداشته باشد، حاضر نمی‌شود یک گروه دینی را بیازماید. افراد تازه‌وارد به گروه عرفان حلقه غالباً دارای پیش‌زمینه‌ای دینی (اسلامی) - هر چند ضعیف و همراه با اطلاعات محدود - بودند. پیش از ورود، گاهی اعمال دینی را انجام می‌داده‌اند و یا آن را دوست می‌داشتند و در خانواده‌هایی با گرایش‌های دینی پرورش یافته بودند و بینشی نسبتاً دینی به زندگی داشتند. پژوهش حاکی از آن بود که کسانی که پیش‌زمینه دینی ناقصی دارند، یعنی نسبت به معتقدات دینی خود دارای اطلاعات محدود هستند و انتقادات و پرسش‌هایی حل‌نشده دارند از کسانی که دارای گرایش‌های دینی قوی یا گرایش‌های ضد دینی قوی هستند، آمادگی بیشتری برای جذب شدن دارند (سعیدی، ۱۳۹۶: ۶۴-۶۵). در هر صورت، به نظر می‌رسد برای اطمینان به تعمیم شماره ۵ به پژوهش‌های بیشتر و دقیق‌تری نیاز است. پژوهش‌های مذکور در بالا دقیقاً روی مفاهیم و موارد یکسان متمرکز نبوده‌اند.

۶) جست‌وجوگری، یعنی پیگیری فعال برای دادن پاسخ‌های دینی به مسائل فردی، به نظر نمی‌رسد برای همه تغییرات آیینی و گرویدن به جنبش‌های دینی جدید، همان مقدار ضروری باشد که لافلند و استارک می‌پندارند.

۷) جنبش‌های دینی جدید انواعی از پاداش‌های مستقیم را برای اعضای خود فراهم می‌کنند. آن‌ها عموماً مشوق‌های مثبتی مانند مهربانی و عزت‌نفس بالا، دانش‌های رمزگونه و دنیوی که موجب احساس قدرت و کنترل بر زندگی است، همچنین کمک مادی و اجتماعی خالص، امنیت، فرصت‌های شغلی جدید و شکل‌هایی از منزلت را تقدیم می‌کنند (داوسن، ۲۰۰۳: ۱۲۰). وجود منافع قابل‌توجه اقتصادی برای مربی کلاس و برخی دیگر از پیامدهای مثبت برای مشارکت در عرفان حلقه نیز در پژوهش مربوط به آن مشهود بود (سعیدی، ۱۳۹۶: ۶۷-۶۹، ۹۱-۱۰۵). این که هر کدام از عوامل بالا یا همه آن‌ها در عضوگیری هر گروه نوظهور دینی و معنوی چقدر دخالت دارد، تحت تأثیر شرایط مختلف است که بررسی آن نیاز به مجال گسترده‌تری از این مقاله دارد (ر.ک: اسناو و فیلیپس، ۱۹۸۰؛ اسناو و دیگران، ۱۹۸۰؛ لوین، ۱۹۸۴؛ استارک و بینبریج، ۱۹۸۵؛ ویلسن، ۱۹۸۲).

دو الگوی کنش‌پذیر (مغزشویی) و کنش‌گرا (رانش) درباره تغییر آیین که در بالا مطرح شدند، به طور معمول، به‌عنوان دو راه ناسازگار برای توضیح چگونگی پیوستن جوانان به گروه‌های دینی کجرو محسوب می‌شوند. ولی برخی از جامعه‌شناسان معتقدند هنگامی می‌توان تغییر آیین را بهتر درک کرد که نظریه‌ای درباره اجتماعی‌شدن پرداخته شود که به‌طور ضمنی، بر هر دو مدل شستشوی مغزی و رانش متکی باشد (مدل ترکیبی). دو جنبه از این فرایند اجتماعی‌شدن، در تغییر آیین

کاربرد دارد: اول، تلاش گروه برای قالب‌گیری یا شکل دادن به عضو جدید (شست‌شوی مغزی یا تلقین) و سپس، گذار^۱ (سلوک) عضو جدید به سوی پیوستن به گروه (رانس یا جست‌وجوی آگاهانه و آزاد). در واقع، اجتماعی‌شدن در این نگاه، فرایند اجتماعی به وجود آوردن و ملحق نمودن عضو جدید به گروه تصور می‌شود که در آن هم اجبار و کنش‌پذیری رخ می‌دهد و هم جست‌وجو و کنش‌گرایی (لانگ و هادین، ۱۹۸۳: ۱-۱۴). در صفحات قبل، اشاره شد که ایده شست‌شوی مغزی در مورد گروه‌های دینی، اکنون اعتبار علمی ندارد ولی مقصود این نیست که دست‌کاری‌های روان‌شناسانه در هیچ گروه دینی اتفاق نمی‌افتد. در مدل تغییرآیین که از پژوهش درباره عرفان حلقه به دست آمد، دو جنبه‌ای بودن فرایند اجتماعی‌شدن مورد توجه قرار نگرفته است. با این حال، مرحله اول و دوم از فرایند جابه‌جایی نسبی در آن مدل (اعتمادسازی و القای آموزه‌های نظری)، بیشتر جنبه کنش‌پذیری اعضای تازه‌وارد را نشان می‌دهد و مرحله سوم از فرایند جابه‌جایی (مداومت بر تمرین و گزارش) بیشتر جنبه کنش‌گرایی فرایند را بیان می‌کند.

در هر صورت، به کمک این نگاه ترکیبی به تغییرآیین به مثابه فرایند اجتماعی‌شدن، احتمالاً می‌توان برخی از مسائل مربوط را توضیح داد. برای مثال، اگر این مدل ترکیبی از تغییرآیین را درباره اعضای که بعد از مدت کوتاهی از ادامه عضویت در یک دین جدید صرف‌نظر کرده‌اند به کار ببریم، ممکن است به این نتیجه برسیم که چون بخش دوم فرایند اجتماعی‌شدن، یعنی گذار آگاهانه در مورد ایشان اتفاق نیافتاده است، تغییرآیین کامل نشده است و تازه‌واردان گروه را رها کرده‌اند. بر مبنای مدل ترکیبی، اگر چه فرد در مرحله قالب‌گیری شدن، تحت تأثیر هیجان‌ات و پیوندهای عاطفی، ناآگاهانه، تعهد داشتن به گروه را می‌پذیرد، در مرحله جست‌وجو و گذار، فرصت بیشتری برای تأمل در محتوای ایده‌ها و عملکرد گروه دارد و پیروی ایدئولوژیک او از گروه در مرحله دوم، از هیجان‌ات مرحله اول به وجود نیامده تا بی‌اعتبار باشد، بلکه از تلاشی متعارف حاصل شده است.

البته، مدل ترکیبی هنوز آزمون تجربی خود را به میزان کافی پشت سر نگذاشته است. تجربه برخی از گروه‌ها اظهار نظر درباره این مدل را دشوار می‌کند، زیرا گاهی ممکن است، انفعال و کنش-پذیری در برخی از گروه‌ها یا نسبت به بعضی از افراد^۲، چنان تأثیرگذار باشد که تلاش و کنش‌گری فرد را کاملاً تحت‌الشعاع خود قرار دهد، به طوری که شخص تازه‌وارد تا مدت‌ها، یا هرگز به خود اجازه تفکر نقادانه نسبت به القانات آغازین را ندهد. در این صورت، ممکن است در برخی از گروه‌ها یا نسبت به برخی از اشخاص، مرحله انتخاب جست‌وجوگرانه بسیار دیر، یا هرگز تحقق نیابد و شخص همچنان ادامه دهد. البته، ممکن است مطابق مدل ترکیبی گفته شود که در این گونه موارد

^۱. journey

^۲. برای مثال، برخی از افراد تازه‌وارد به عرفان حلقه.

به علت ناتمام ماندن فرایند اجتماعی شدن، تغییر آیین رخ نداده است. ولی این پاسخ نمی‌تواند مسأله را حل کند، زیرا پرسیده خواهد شد اگر این اشخاص تغییر آیین نداده‌اند، پس چرا مدت‌ها است در گروه مشارکت می‌کنند؟

گونه‌های تغییر آیین

همان گونه که گذشت، پژوهشگران با تأکید بر جنبه‌های متفاوت فرایند تغییر آیین، بر فعالیت‌ها یا برنامه‌های طراحی شده که گروه‌های جدید برای تلقین یا تشویق تغییر آیین به کار می‌گیرند، همچنین بر تلاش‌های فردی که جنبه ارادی‌تر تغییر آیین را نشان می‌دهد تمرکز می‌کنند. برخی مفاهیمی نظیر پیوندهای عاطفی، برنامه‌ریزی^۱ یا حتی کنترل ذهن و مغزشویی را به کار می‌گیرند و دیگری نیز بر زندگی شخصی-ذهنی تازه‌وارد و جنبه‌های خود-راهنما^۲ و خود-آفرین^۳ تغییر آیین تأکید دارند و عده‌ای هم تلاش می‌کنند همه این جنبه‌های کنش‌پذیری و کنش‌گرایی را در مدل خود در نظر بگیرند. لافلند و اسکاند با بررسی پژوهش‌ها، یافته‌ها، مدل‌ها و نوشته‌های متنوع موجود، راهی را برای بسط الگوهای تغییر آیین پیشنهاد داده‌اند. ایشان یادآوری می‌کنند که تفاوت‌های موجود میان تجربه‌های تغییر آیین که توسط محققان گزارش می‌شود را نمی‌توان به آسانی، محصول عینک‌های نظری دانست که بر چشم محققان گذاشته شده است، بلکه تفاوت‌های موجود در ویژگی‌های محوری یا کلیدی تغییر آیین، ذاتی می‌باشند. بنابراین، ما با چندین گونه اصلی تغییر آیین یا حتی مسیرهای متفاوت تغییر آیین مواجه هستیم، و هدف لافلند و اسکاند مشخص کردن تجربه‌های کلیدی، بسیار مهم، جهت‌دهنده، تعیین‌کننده یا به‌طور خلاصه، مشخص کردن تجربه‌های درون‌مایه^۴ است که در گونه‌ها یا مسیرهای مختلف تغییر آیین، متفاوت می‌شوند (لافلند و اسکاند، ۱۹۸۱: ۳۷۴).

لافلند و اسکاند با مطالعه پژوهش‌های انجام‌شده و یافته‌های موجود، شش درون‌مایه برای تغییر آیین تشخیص می‌دهند. این درون‌مایه‌ها و متغیرهای عمده‌ای که آن‌ها را از هم متمایز می‌کنند در جدول ذیل نشان داده شده‌اند. ایشان یادآوری می‌کنند که پنج متغیر عمده که درون‌مایه‌ها در امتداد آن‌ها تغییر می‌کنند، نباید به عنوان شرحی جامع از ویژگی‌های هر کدام از گونه‌ها تلقی شوند بلکه آن‌ها فقط جنبه‌های اصلی هستند که هر کدام از گونه‌ها را در میدان گسترده‌ای از احتمالات در جایگاهی خاص قرار می‌دهند (همان: ۳۷۵).

^۱. programming

^۲. self-guiding

^۳. self-induced

^۴. motif experiences

جدول ۱. گونه‌های اصلی تغییرآیین

درون‌مایه‌های تغییرآیین							
۱. خردورزی	۲. رازورزی ^۱	۳. آزمایش	۴. عاطفه	۵. احیاگری ^۲	۶. اجبار	متغیرهای عمده	
پایین یا هیچ	هیچ یا کم	پایین	متوسط	بالا	بالا		۱. میزان فشار اجتماعی گروه
متوسط	کوتاه	طولانی	طولانی	کوتاه	طولانی		۲. تداوم زمانی
متوسط	بالا	پایین	متوسط	بالا	بالا		۳. سطح انگیختگی احساسی
روشنگری	حیرت ^۳ ، عشق، ترس	کنجکاو	مهربانی	عشق (و ترس)	ترس (و عشق)		۴. محتوای احساسی
باور- مشارکت	باور- مشارکت	مشارکت- باور	مشارکت- باور	مشارکت- باور	مشارکت- باور		۵. توالی باور و مشارکت

John Lofland & Norman Skonovd; Conversion Motifs; p. 375.

درون‌مایه خردورزی، فراوانی نسبی کمتری دارد. شیوه خردورزانه تغییرآیین با کندوکاو خصوصی فرد برای یافتن راه‌های ممکن و جدید زیستن، یافتن الهیات استدلالی جایگزین و رسیدن به کامروایی شخصی و غیره شروع می‌شود. کندوکاو در این گونه تغییرآیین از طریق خواندن کتاب‌ها، تماشا کردن تلویزیون، حضور یافتن در سخنرانی‌ها و سایر راه‌های عاری از جنبه‌های احساسی یا جسمی^۴ انجام می‌گیرد که به کمک آن‌ها این امکان وجود دارد که فرد بدون درگیری اجتماعی با ایدئولوژی‌ها و سبک‌های جایگزین زندگی آشنا شود. تغییرآیین رازورزانه یا عرفانی، به طور تاریخی، شناخته‌ترین تغییرآیین است. عنوان رازورزانه بر احساس مشترک میان تغییرآیین دهندگان به این سبک دلالت می‌کند؛ این احساس که تجربه‌هایشان با واژه‌گان منطقی و منسجم قابل بیان نیست؛ «یک رخداد توهمی ژرف در زندگی فرد که در چارچوبی از باورهای دینی روی می‌دهد، همراه با شورمندی شخصی، ناگهانی شروع شدن، دوام کوتاه، حس یک دریافت ناگهانی به همراه احساس سرخوشی و توهمات شنیداری و گاه دیداری، و تغییر محسوس در رفتارهای متعاقب آن» (کریستینسن، ۱۹۶۳: ۲۰۷، ۲۱۴). درباره تغییرآیین آزمایشی، محققان در مطالعه پیروان بعضی از گروه‌های نوظهور دینی، یک ایستار عملگرای «به من نشان بده»^۵ (دیرپاور) در آن‌ها یافته‌اند.

^۱.mysticism^۲. revivalism^۳.awe (حیرت یا هیبت یا خشیت (احساس احترام همراه با ترس یا شگفتی)^۴. impersonal or disembodied ways^۵.show me

پیروان مورد مطالعه، علاقمند و مهیای آزمایش کردن ایدئولوژی گروه بودند، ولی طی مدت زمان قابل ملاحظه‌ای که به سبک زندگی اعضای کاملاً متعهد گروه عمل می‌کردند و فداکاری‌های قابل توجهی نشان می‌دادند، از قضاوت امتناع می‌ورزیدند. تغییر آیین عاطفی طی دهه‌های پایانی سده بیستم بر نظریه و پژوهش علوم اجتماعی تسلط داشته است. شناسایی عاطفه به عنوان درون‌مایه تغییر آیین به تحلیل لافلند و استارک درباره اثر مثبت پیوندهای عاطفی در فرایند تغییر آیین برمی‌گردد. تعبیر خلاصه ایشان از این درون‌مایه این بود: «آمدن فرد برای پذیرفتن باورهای دوستش» (لافلند و استارک، ۱۹۶۵: ۸۷۱). به‌طور خلاصه، دل‌بستگی‌های شخصی و عواطف قوی بین فردی در این گونه از فرایند تغییر آیین مرکزیت دارند. تغییر آیین احیاگرانه در مطالعات مربوط به رفتار جماعت‌ها تجربه شده است. این یک واقعیت است که جماعت‌ها ممکن است به انگیزتگی‌های خلسه‌آمیز^۱ و از خود بی خود شدن‌هایی برسند که اثری شدیداً دگرگون‌کننده روی برخی از شرکت‌کنندگان دارد. فشار اجتماعی و واگیری^۲ (سرایت) می‌تواند از یک چنین شورمندی، احساس ترس، گناه و شادی تولید کند، به طوری که افراد ممکن است فرمانبردارانه روش ظاهری و باطنی یک تغییر آیین بنیادگرا را بر خود هموار کنند. بالاخره، تغییر آیین اجباری در بیان لافلند و اسکاند همان است که با برچسب‌های گوناگونی مثل شست‌وشوی مغزی، کنترل ذهن، متقاعدسازی اجباری، اصلاح اندیشه و ذهن‌گشی^۳ معروف است. برخی مدعی هستند این گونه از تغییر آیین در میان ادیان جدید فراوان اتفاق می‌افتد. ولی لافلند و اسکاند معتقدند تغییر آیین با درون‌مایه اجبار تنها در شرایط بسیار نادر و خاص (که در جدول بالا خلاصه شده است) محقق می‌شود (۱۹۸۱: ۳۷۶-۳۸۱).

از رابطه بین درون‌مایه‌ها و متغیرها، ترکیبات مختلفی حاصل می‌شود که بیانگر انواع مختلفی از تغییر آیین است. میزان فشار اجتماعی احساس‌شده، تداوم فرایند، محتوا و سطح شورمندی، رویه‌های اجتماعی کردن و واکنش تازه‌واردان بسیار متفاوت می‌باشد. بنابراین، فرایند تغییر آیین برای همه افراد، حتی در یک گروه واحد، پدیده دقیقاً یکسانی نیست. برای مثال، اگر گزارش مشاهدات و مصاحبه‌های انجام‌شده با افراد تازه‌وارد به عرفان حلقه که در سال ۱۳۹۴ش مورد مطالعه کیفی قرار گرفتند، دوباره با توجه به گونه‌شناسی لافلند و اسکاند بررسی شود، احتمالاً این نتیجه حاصل خواهد شد که تغییر آیین اکثر افراد در عرفان حلقه روی طیفی شامل سه درون‌مایه آزمایش، عاطفه و احیاگری قرار دارد و در موارد اندکی که شرایط درون‌مایه احیاگری در مدت زمانی طولانی تکرار می‌شود، تغییر آیین اجباری نیز حاصل می‌شود (سعیدی، ۱۳۹۷: پیوست‌ها). چنین می‌توان توضیح

^۱.ecstatic

^۲.contagion

^۳.menticide

داد که تعداد بسیار کمی از افراد تازه‌وارد به عرفان حلقه، برای آزمون آن می‌آیند- آزمودنی حقیقی و صادقانه، نه آن چه که خود عرفان حلقه اسمش را «تحقیق» یا «شاهد بودن» می‌گذارد و در واقع، نوعی تصدیق عرفان حلقه است (سعیدی، ۱۳۹۶: ۱۱۵-۱۱۶). چنین افرادی خیلی تحت تأثیر فشار گروهی و احساسات نیستند و انگیزه اصلی ایشان کنجکاری است و اگر عرفان حلقه را برای دنبال کردن علایق خود مناسب ببینند یا گاهی آن را برای رفع برخی مشکلات خود مفید ببابند، می‌مانند و در غیر این صورت گروه را ترک می‌کنند. بخش قابل توجهی از واردشوندگان به گروه، تغییرآیینی عاطفی را تجربه می‌کنند. علاوه بر وجود مشکلات روحی یا روان-تنی، پیوندهای دوستی نقش اصلی را در تغییرآیین ایشان دارد. گاهی نیز فرد، تحت فشار گروهی زیاد و انگیزتگی احساسی بالا، ناشی از شدت نیاز به رفع مشکلات مزمن، ایده مرکزی عرفان حلقه، مبنی بر اسکن شدن توسط -به‌اصطلاح- شعور کیهانی را در اولین جلسات گروه می‌پذیرد (تغییرآیین احیاگرانه)، و بعد از آن، بدون این که تحت تأثیر فشار زیاد گروهی و هیجانات شدید باشد، بر مبنای همان پذیرش اولیه ایده‌های اصلی، سایر تعلیمات گروه را هضم و جذب می‌کند. اما افراد کمی نیز هستند که ویژگی‌های شخصیتی و مشکلات ایشان به گونه‌ای است که به طور مداوم در اکثر جلسات، تعلیمات عرفان حلقه را همراه با تجربه همان فشارهای گروهی زیاد و هیجانات شدید، خصوصاً هیجان ترس دریافت می‌کنند (تغییرآیین اجباری).

نتیجه‌گیری

در این مقاله، عرصه‌های علمی بسیار متنوعی از پژوهش‌های مرتبط با موضوع تغییرآیین، با نگاهی به روند تاریخی شکل‌گیری آن‌ها و ارتباط منطقی بین آن‌ها کاویده شد و در هر مبحث، سعی بر این بود که آخرین نتایج و آخرین پرسش‌ها و مرزهای علمی مربوط ترسیم گردد. اگر چه در ضمن هر مبحث، نتایجی به مقتضای عرصه پژوهشی موردنظر بیان شده است، نتیجه‌گیری واحد از چنین پژوهشی دشوار است. می‌توان چنین اظهار کرد که هر چند تلاش‌های انجام‌شده برای شناخت فرایند شکل‌گیری گروه‌های نوپدید دینی و معنوی و فرایند تغییرآیین اطلاعات مفیدی را فراهم کرده و بر عرصه‌های مهمی پرتو افکنده است، که پژوهشگران می‌توانند حسب علایق خود، یک یا چند عرصه پژوهشی را ادامه دهند، ولی هنوز یک مدل یا نظریه مورد قبول عموم که به طور کامل سازوکار تغییرآیین جوانان و پیوستن ایشان به جنبش‌های دینی جدید را توضیح دهد وجود ندارد. ممکن است افرادی را ببابیم که بعد از یک دوره نسبتاً کوتاه تأمل کردن، وارد یک گروه یا جنبش جدید شده‌اند و یا دیگرانی را ببینیم که سال‌ها قبل از استقرار در یک سبک زندگی حاشیه‌ای مشغول جست‌وجو بوده‌اند. انگیزش‌هایی نیز که موجب می‌شوند شخصی خود را به یک گروه دینی خاص متعهد کند

متنوع و پیچیده هستند. همچنین در اکثر موارد، مشارکت در یک دین جدید معمولاً بر پذیرش نظام باورهای آن مقدم می‌شود، ولی نمونه‌هایی نیز وجود دارد که در آن‌ها یک مطالعه عقلانی دربارهٔ مباحث کلامی یک دین جدید است که به تصمیم‌گیری برای مشارکت در مراسم و آیین منجر می‌شود. به علاوه، یک نفر ممکن است به اعضای از جنبش‌های دینی جدید بپیوندد که مثل خودش مشکلات جدی روان‌شناختی یا خانوادگی دارند، در مقابل، افراد دیگری نیز ممکن است به گروه‌های نوظهور دینی و معنوی وارد شوند، در حالی که به اندازهٔ شخصی عادی که هرگز عضو شدن در یک گروه دینی جایگزین را در خاطر نداشته است متعارف و بهنجار باشند. این تنوع و گوناگونی‌ها در جوامع مختلف با اندک تفاوت‌هایی وجود دارند. در عین حال، مدل‌ها و گونه‌های تغییرآیین که در بالا مطرح شدند، می‌توانند خطوط اصلی و گرایش‌های اکثری را در مورد واقعیت فرایند تغییرآیین ترسیم نمایند. اگر به این واقعیت توجه کنیم، بسیاری از یکسان‌سازی‌ها و تعمیم‌هایی را که در این موضوع در نوشته‌های رایج در جامعهٔ ما وجود دارد، غیرعلمی خواهیم یافت.

منابع

- جابریان، نفیسه، علی ربیعی، حسن محدثی گیلوئی و محمدجواد زاهدی مازندرانی (۱۳۹۶)، «نگاهی جامعه‌شناختی به گسترش معنویت‌گرایی نوپدید در شهر تبریز»، *فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران*، ش (۲)، ۱۰، ص ۱۱۹-۱۵۰.
- رضائی، صدیقه و ابوتراب طالبی (پاییز ۱۳۹۶)، «عوامل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در میان شهروندان تهرانی»، *فصلنامه راهبرد اجتماعی فرهنگی*، ش ۲۴، ص ۱۸۹-۲۳۴.
- سعیدی، محمدمسعود (۱۳۹۶ش)، *عرفان در گرو حلقه‌ها*؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سعیدی، محمدمسعود (۱۳۹۷ش)، *پژوهشی در عرفان حلقه و انرژی درمانی*؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شاه حسینی، سمیه (پاییز و زمستان ۱۳۹۳)، «شست‌وشوی مغزی، کنترل ذهنی و جنبش‌های نوپدید دینی»، *مطالعات معنوی*، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۳۷-۵۴.
- کاظم‌زاده، پروین (پاییز ۱۳۸۸)؛ «بررسی عرفان‌های نوظهور»، *فصلنامه پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق*، ش ۵، ص ۱۷۷-۲۱۴.
- کرمی‌پور، الله‌کرم (بهار و تابستان ۱۳۸۹)، «تحلیل جامعه‌شناختی تغییر کیش»، *دوفصلنامه اسلام و علوم اجتماعی*، ش ۳، ص ۸۵-۱۱۴.
- کیانی، محمدحسین (زمستان ۱۳۹۱)، «علت‌شناسی جنبش‌های نوپدید دینی»، *مطالعات معنوی*، ش ۶، ص ۶۱-۸۸.

هزارجریبی، جعفر و حسن فراهانی (پاییز ۱۳۹۴)، «بررسی عوامل اجتماعی و سیاسی مؤثر بر گرایش به جنبش‌های نوپدید دینی»، *توسعه اجتماعی*، ش ۱، ص ۷-۳۴.
یکتا، مهدیه، حسین رهنمایی و سیدرضا نقیب‌السادات (بهار ۱۳۹۷)، «شناسایی تکنیک‌های تبلیغی عرفان واره‌های نوظهور»، *فصلنامه علوم خبری*، ش ۲۵، ص ۶۹-۱۰۱.

- Bainbridge, W. S. (1978), *Satan's Power*, Berkeley: University of California Press.
- Bainbridge, W. S., & Stark, R. (2003), Cult Formation: Three Compatible Models. In L. L. Dawson (ed), *Cults and New Religious Movements* (pp. 59-70). Oxford: Blackwell.
- Balch, R. W., & Taylor, D. (1980), Seekers and Saucers: The Role of the Cultic Milieu in Joining a UFO Cult, *American Behavioral Scientist*, 20(6), 839-860.
- Barre, W. L. (1971), Materials for a History of Studies of Crisis Cults: A Bibliographic Essay, *Current Anthropology*, 12, 3-27.
- Carden, M. L. (1969), *Oneide: Utopian Community to Modern Corporation*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Christensen, C. W. (1963), *Religious conversion*. *Archives of General Psychiatry*, 9, 207-216.
- Clark, W. R. (1992), The Baby Boomers' Search for God, *American Demographics*, 14, 50-56.
- Clarke, P. B. (2006), *New Religions in Global Perspective*, London and New York: Routledge.
- Cooper, P. (1971), *The Scandal of Scientology* New York: Tower.
- Dawson, L. L. (1999), Cult Conversions: Controversy and Clarification. In C. Lamb, & M. D. Bryant, *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies* (pp. 287-314), London: Cassell.
- Dawson, L. L. (2003), Who Joins New Religious Movements and Why? In L. L. Dawson (ed), *Cults and New Religious Movements* (pp. 116-130), Oxford: Blackwell.
- Dohrman, H. T. (1958), *California Cult*, Boston, MA: Beacon Press.
- Downton, J. (1980), An Evolutionary Theory of Spiritual Conversion and Commitment: The Case of the Divine Light Mission, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19, 392-393.
- Eggleton, M. (1999), Belonging to a Cult or New Religious Movement: Act of Free Will or Form of Mind Control? In C. Lamb, & M. D. Bryant (eds), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies* (pp. 263-277), London: Cassell.
- Galanter, M. (1982), Charismatic Religious Sects and Psychiatry: An Overview, *American Journal of Psychiatry*, 139(12), 1539-1548.

- Hunter, E. (1998), Adolescent Attraction to Cults, *Journal of Adolescence*, 33, 709–714.
- Kox, W., Meeus, W., & Hart, H. (1991) Religious Conversion of Adolescents: Testing the Lofland and Stark Model of Religious Conversion. *Sociological Analysis*, 52(3), 227–240.
- Levine, S. V. (1984), *Radical Departures: Desperate Detours to Growing Up*, London: HBJ.
- Lofland, J., & Skonovd, N. (1981), Conversion Motifs, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, 373-385.
- Lofland, J., & Stark, R. (1965), Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion of a Deviant Perspective, *American Sociological Review*, 30(6), 862-874.
- Long, J., & Hadden, J. K. (1983), Religious Conversion and the Concept of Socialization: Integrating the Brainwashing and Drift Models, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 1-14.
- Orrmont, A. (1961), *Love Cults and Faith Healers*, New York: Ballantine.
- Paloutzian, R. F., Richardson, J. T., & Rambo, L. R. (1999), Religious Conversion and Personality Change. *Journal of Personality*, 67(6), 1047-
- Rambo, L. R. (1989), Conversion: Towards a Holistic Model of Religious Change, *Pastoral Psychology*, 38, 47-63.
- Rambo, L. R. (1993), *Understanding Religious Conversion*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Rambo, L. R. (1999), *Converting: Stages of Religious Change*, In C. Lamb, & M. D. Bryant (eds), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies* (pp. 23-34). London: Cassell.
- Richardson, J. T. (2017), A Critique of ‘Brainwashing’ Claims about New Religious Movements. In L. L. Dawson (ed.), *Cults in Context: Readings in the Study of New Religious Movements* (pp. 217-227), New York: Routledge.
- Saliba, J. A. (1990), *Social Science and the Cults: An Annotated Bibliography*. New York: Garland.
- Saliba, J. A. (2003), *Understanding new religious movements*, Oxford: AltaMira Press.
- Saliba, J. A. (2019), *Psychiatry and the cults: an annotated bibliography*, Oxon: Routledge.
- Singer, M. (1979), Coming out of the Cults, *Psychology Today*, 12(Jan.), 72–82.
- Snow, D. A., Zurcher, L. A., & Eklund-Olson, J. a. (1980), Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment, *American Sociological Review*, 45(5), 787–801.
- Snow, D., & Phillips, C. (1980), The Lofland–Stark Conversion Model: A Critical Reassessment, *Social Problems*, 27(4), 430–447.
- Spilka, B., Hood, R. W., & Gorsuch, R. L. (1985), *The psychology of religion: an empirical approach*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

- Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1979), Of churches, sects, and cults: preliminary concepts for a theory of religious movements, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, 117-131.
- Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1985), *The Future of Religion, Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley: University of California Press.
- Ullman, C. (1989), *The Reformed Self: The Psychology of Religious Experience*. New York: Plenum Press.
- Wilson, B. R. (1982), *The New Religions: Some Preliminary Considerations*. In E. Barker (ed.), *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society* (pp. 16–32). New York: Edwin Mellen Press.
- Zablocki, B. D. (1999), *Hyper Compliance in Charismatic Groups*. In T. S. Smith (ed), *Mind, Brain, and Society: Toward a Neurosociology of Emotion* (pp. 287-310). Stanford, CT: JAI Press.